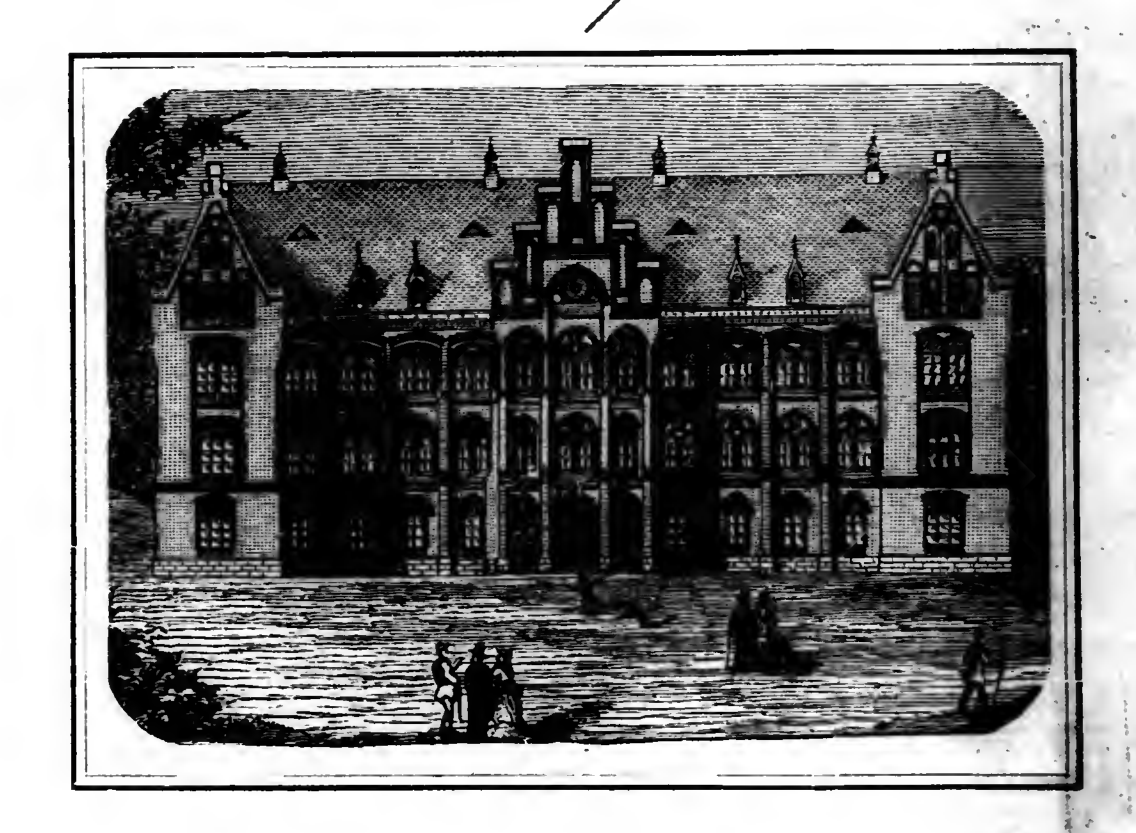
XI.

Städtisches Evangelisches Gymnasium
zu
Waldenburg in Schlesien.

Ostern 1881.

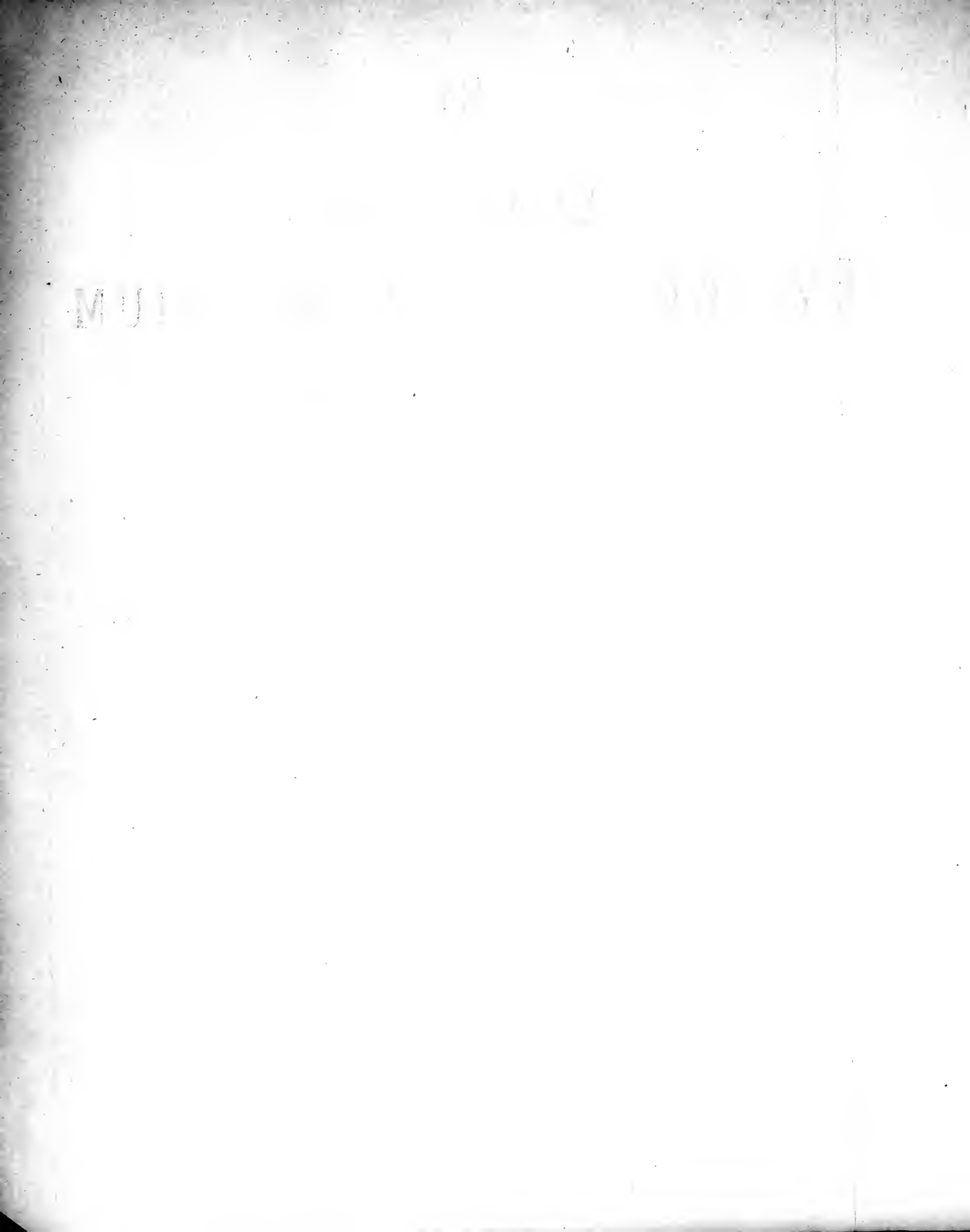
Inhalt:

Platos Ansichten über die Tugend, Th. II. Vom Director Dr. H. Scheiding.



WALDENBURG I. SCHL.
Paul Schmidt's Buch- und Steindruckerei.
1881.

1881. Progr. N. 178.



Allgemein machen diejenigen, welche sich berufen fühlen, die geistigen und moralischen Schäden unseres Volkes zu bekämpfen und zu heilen, in erster Linie jene Weltanschauung, die als die alleinige Quelle der Erkenntniss die Erfahrung der fünf Sinne betrachtet und demgemäss nur dem Aeusserlichen, Handgreiflichen, in die Augen Fallenden Wirklichkeit zuspricht, ein Uebersinnliches, Geistiges aber leugnet, für die Verheerungen auf dem intellectuellen sowie auf dem sittlichen Gebiet verantwortlich: Idealität müsse verschwinden, wo man nicht mehr an die Realität der Ideale, an ein Reich des Geistes glaube. Die Lehre von einem unendlichen immanenten Fortschritt der Gattung und ähnliche Voraussetzungen, die, je weniger sie sich mit der Logik in Einklang bringen liessen, nur um desto anspruchsvoller aufträten, erwiesen sich als Sirenengesänge: sie bezauberten die grosse Masse der halb gebildeten Zeitgenossen und beraubten die bethörten des edelsten Besitzes.[1]) Denn unstreitbar verfolge der Mensch Ideale des Wissens und sittlichen Strebens, deren Ziele über die sichtbare Welt hinausgriffen. „Darin liege entschieden eine Tendenz der Natur nach dem Zustande eines anderen Begreifens und Handelns, darin offenbare sich unleugbar ein Fingerzeig der Natur, dass unser Glaube an eine bewusste Fortdauer der Seele seine innere Berechtigung und Wahrheit habe."[2])

Für dieses in unserer Seele selbst gegründete Verlangen nach Unsterblichkeit böten aber jene Lehren keinen Ersatz, im Gegenteil erwiesen sie sich erfahrungsgemäss nur allzu sehr geeignet, das Kapital religiöser und sittlicher Kräfte, welche dem einzelnen über den mühsamen mit Disteln und Dornen bedeckten Lebenspfad hinweghülfen und die Gesellschaft zusammenhielten, aufzuzehren. Alle im Verlaufe der Zeit eingetretenen Veränderungen besagten gegenüber dem, was sich nicht verändert hat, was von allem Wechsel der Erscheinungen unberührt geblieben, gegenüber der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Herzens und seinen Bedürfnissen, seinen Befürchtungen, seinen Hoffnungen nichts; jeder einzelne müsse immer von vorn mit der ethischen Bildung beginnen und die sittlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse unserer so sehr fortgeschrittenen Zeit erleichterten keineswegs diese Arbeit. Und solle das Wissen heilbringend und fördernd sein, so dürfe es nicht mit dem Gewissen im Streite liegen, Klarheit der Erkenntniss sei abhängig von der Reinheit der Gesinnung, wahre Intelligenz habe von Hause aus immer auch einen sittlichen Zusammenhang.

Ohne Zweifel spricht für diese Ansicht auch Plato, der grösste und ursprünglichste der metaphysischen Philosophen, auf den wie auf wenige andere das Wort unseres Dichters Anwendung findet, dass die Spur von seinen Erdentagen nicht in Aeonen untergehe. Von

---

[1]) Hom. Od. 12, 40. — [2]) J. Bona Meyer, „Phil. Zeitfragen" 351.

ihm ist anerkanntermaassen Licht ausgegangen, weshalb auch noch heute, was er vor mehr denn zweitausend Jahren dachte, wertvoll ist. Im Fortschritt der Zeit ist nur das Unwesentliche, das zufällige Beiwerk von dem Kern abgestreift worden; und es erscheint noch immer erspriesslich, unter Umständen von ihm Belehrung anzunehmen oder doch wenigstens sich mit seiner Betrachtungsweise der menschlichen und göttlichen Dinge auseinanderzusetzen.

Hierbei ist die Beantwortung der Frage: Worin besteht das Wesen des Menschen, was ist seine Bestimmung? von der grössten Bedeutung. Unser Zeitalter gefällt sich nun darin für die Menschheit einen halbtierischen Ausgangspunkt vorauszusetzen, es träumt von einer Entwickelung der Menschheit zu einer wunderbaren Vollkommenheit, entwirft ein farbenreiches Gemälde von einem zukünftigen Paradiese. Dieser Glauben nun steht in unverkennbarem Zusammenhang mit der Anschauung, welche die Entstehung des Menschen wie alles übrigen aus den zufälligen Entwickelungen und stufenweisen Umbildungen der ursprünglichen Materie erklärt. Atome zufällig durch die zufällig bewegten Imponderabilien zur Bewegung angeregt wurden ein mit Organen ausgestatteter Körper, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch. Dieser Ansicht entgegenzutreten ist hier nicht unsere Aufgabe, es möge nur das eine Erwähnung finden, dass der Mensch nicht bloss ein Individuum wie jedes Tier neben vielen anderen ganz gleichen ist, sondern auch eine bestimmte Persönlichkeit mit natürlicher Verschiedenheit von anderen. Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte der Religionen (Max Müller) haben ferner an den Gottesnamen der alten Religionen gezeigt, dass sie einen ursprünglichen, wenn auch unbewussten Monotheismus voraussetzen. Nach Plato ist der Mensch von Anfang an im Besitze aller Kräfte gewesen, die ihm eigentümlich sind, und die Seele jedes Einzelnen im Kindeszustande ist kein leeres, sondern ein mit gewissen Idealzügen beschriebenes Blatt. Das Denkvermögen an sich bleibt dasselbe, nur die angewandte Denkkraft Einzelner und ganzer Völker nimmt durch Uebung und Bildung zu, durch Vernachlässigung ab. Jedenfalls haben wir vollauf Grund uns zu freuen, dass wir durch die Fortschritte in der Anwendung unserer geistigen Fertigkeiten dahin gelangt sind, die kosmischen und physicalischen Kräfte in unsere Dienste zu ziehen, dass wir mit dem Dampfe reisen, mit dem Blitze schreiben, mit dem Sonnenstrahle malen, kurz dass der Geist zur Herrschaft über die Erde, die ihm zukommt, gelangt ist: aber wir haben freilich ebenso vollauf Grund, wie unser Philosoph zu seiner Zeit mit aller Kraft dagegen zu arbeiten, dass Anschauungen, welche den menschlichen Geist in den Staub herabziehen, immer weitere Kreise der Gesellschaft ergreifen. Denn wenn die reflexionslose Mehrzahl von dem wüsten Geschrei der Akyanoblepsen, der Männer, denen ihr Bildungsgang nur eine ein- oder halbseitige Weltbetrachtung gestattet, verdreht, schliesslich den Anfang der Menschheit in Affen- oder Fisch-[3]) oder Erdschlamm-[4]) Menschen findet, wie soll sie dann dazu kommen, die Selbstsucht in Selbstzucht zu nehmen, Idealen nachzutrachten, im Heimweh treibende Motive zum sittlichen Handeln zu finden?

Den Völkern des Altertums blieb eine solche Weltanschauung fremd. Die Griechen, welche die σωφροσύνη (σάος—φρήν) characterisirt, jene Tugend, die im Bescheidwissen, im Freisein von Selbstüberhebung wie Selbstwegwerfung besteht, nehmen einen paradiesischen Zustand, ein goldenes Zeitalter[5]), im Anfange des Menschengeschlechts an. In ähnlicher Weise wie Hesiod schildert uns der platonische Mythus[6]) die Herrlichkeit und Glückseligkeit eines vorgeschichtlichen Lebens der Menschheit im Gegensatz zu der gegenwärtigen Weltperiode. Nach ihm erfreuten sich einst — im Zeitalter des Kronos — die Menschen der unmittelbaren Obhut der Götter, frei von Selbstsucht, in Einigkeit mit der Natur hielten sie in friedlicher Geselligkeit zusammen und führten ohne Ungemach ein mühefreies Leben. In der gegenwärtigen — nämlich Platonischen — Weltperiode aber herrsche Selbstsucht, Zwietracht, Krieg;

---

[3]) Anaximander. — [4]) Parmenides. — [5]) Hesiod, Ἔργα 113 sq. — [6]) Polit. 269—274.

das Leben an Mühe reich befriedige nicht die Bedürfnisse und Begierden, an die Stelle des Willens der Gottheit sei der starre, tödtende Buchstabe des Gesetzes getreten.[7]) Nicht jedoch des Menschen Schuld hat diesen Wechsel herbeigeführt, sondern die innere durch das Wesen der Welt bedingte Notwendigkeit.

Und wenn Plato sein Ideal nicht in der ersten Weltperiode findet, sondern in der „freien, auf wahrhafter Erkenntniss beruhenden Reproduction des Natur, welche Kindesunschuld mit reifer Manneswеisheit verbindet, die aber wie die Erkenntniss selbst erst eine Folge beharrlichen Strebens und harter Arbeit sein kann,“[8]) so erkennt er doch zugleich eine im Verlaufe der Zeit eingetretene Verminderung des Kapitals der Sittlichkeit und Kraft an, ein Vergessen des Zusammenhanges mit der Gottheit, eine ununterbrochen steigende Entartung, ein Hinabgleiten zu einer immer schlechteren Staatsverfassung. Gegen dieses Hinabgleiten auf der schiefen Ebene, gegen dieses Hinabsinken von idealen Zielen sollen die Einrichtungen seines Musterstaates einen Damm bilden,[9]) doch verzweifelt er selbst daran, dass auf Erden ein solcher Musterstaat zu finden sein dürfte.[10]) Waren doch auch die Bemühungen des Socrates gescheitert. Dieser verständigste und rechtschaffenste Athener[11]) erkannte klar, wie seine Vaterstadt trotz der geistigen Höhe, die sie erstiegen, in einer sittlichen Auflösung sich befand. Mochte er sich nun auch noch so sehr von dem Treiben seiner Mitbürger zurückgestossen fühlen, so glaubte er doch an das, was sie werden könnten, und vermochte es nicht, dem Verwesungsprocesse mit geschlossenen Händen zuzuschauen. Indem er zunächst sein Inneres unermüdlich erforschte, dann die Welt denkend und empfindend in sich hineinzog, erstarkte er und wurde von einer Wärme der Begeisterung ergriffen, die ihn nötigte sein Denken und Empfinden der Welt mitzuteilen, und ihm die Gewissheit gab, er sei berufen zur Herbeiführung einer wissenschaftlichen und sittlichen Reform. Auch zu einer sittlichen Reform, sage ich, denn nicht allein vom theoretischen Interesse wurde sein Wirken bestimmt. Denn wie lässt es sich sonst erklären, dass seine Begriffsbildung sich so vorwiegend auf die Ethik beschränkte? Wie lässt es sich sonst erklären, dass er, der alle praktische Thätigkeit auf das Wissen zurückführte, dem diejenigen, welche in sittlichen Angelegenheiten keine begriffliche Erkenntniss besitzen, knechtisch erschienen, zugleich behauptete, alles nicht unmittelbar praktisch nützliche Wissen sei wertlos?[12]) Daher stellte er sich sein Hauswesen uneigennützig vernachlässigend ganz in den Dienst seiner Zeitgenossen, in dem er Gefahren um Leben und Tod nicht in Anschlag brachte, auch wo er nur ein weniges nützen konnte. Täglich durchwanderte er die Strassen und Marktplätze, wandte sich an die ihm Begegnenden mit prüfenden Fragen, am liebsten an die Bürger seiner Vaterschaft als die „am meisten ihm stammverwandten“[13]) und knüpfte Gespräche mit ihnen an, sprach wol auch bisweilen in Form von zusammenhängenden Vorträgen, die darauf ausgingen sie zur Selbterkenntniss zu bewegen, sie über ihren sittlichen Zustand aufzuklären, um so die Grundlage zur sittlichen Besserung zu legen. Doch nur der Starke verträgt Worte der Ermahnung und des Tadels. Siebenzig Jahre alt geworden musste er — das erstemal überhaupt in seinem Leben — vor Gericht erscheinen, um sich gegen die durchaus unwahre Anklage, er glaube nicht die Götter, die der Staat glaube, sondern allerlei neues und dämonisches und verderbe die Jugend, zu verteidigen. Und da er dem Tode sich nicht durch eine feige Verteidigungsweise entziehen mochte, so wurde er verurteilt, den Giftbecher zu trinken. Seine Freunde hatten alle Anstalten zu seiner Entführung aus dem Gefängnisse getroffen und ihm eine willkommene Aufnahme in Thessalien gesichert, er aber beachtete die Heiligkeit der Gesetze seiner Stadt, die er abgesehen von Feldzügen nur einmal verlassen hatte, um das Festspiel auf dem Isthmus zu schauen. Im Gefängnisse nun

---

[7]) 297, D. sqq. — [8]) Susemihl, Gen. Entwickelung der Plat. Phil. I, 321. Steinhart III, 710 Anm. 46b. — [9]) Rep. V. 471, C. sqq. — [10]) IX, 592, A, B. — [11]) Phaed. 118. — [12]) Ich glaube, dass gewisse Zugeständnisse Krohn (d. plat. Staat p. 328 sqq.) Zeller gegenüber gemacht werden müssen. — [13]) Apol. 30.

lässt ihn Plato also zu seinen Freunden sprechen[14]): Wer anstatt in dem ganzen Dasein ein Vernunftreich zu erkennen und sich auf eine höhere Einsicht zu berufen, um die Anordnung der Dinge zu erklären, an ihre Stelle die Luft, den Aether, das Wasser und andere Seltsamkeiten setzt, der scheint mir einem Menschen zu gleichen, der, um von dem, was ich jetzt thue, indem ich mich mit euch von der Unsterblichkeit der Seele unterhalte, Rechenschaft abzulegen, die Ursache von alledem in der Zusammensetzung meines Körpers aus Knochen und Sehnen, in meiner Stimme und tausenderlei anderen Dingen suchte, ohne sich darum zu kümmern, die wirkliche Ursache anzugeben. Denn fürwahr diese Knochen und Sehnen befänden sich schon längst in Thessalien, wenn ich es nicht für besser oder rühmlicher gehalten hätte, den Ordnungen des Staates gehorsam die Heiligkeit der Gesetze wie im Leben so auch durch mein Sterben anzuerkennen als die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängnisse zu benutzen. Derartiges wie Muskeln, Knochen die Ursache meines Handelns zu nennen und nicht die Bestimmung meines Willens, heisst das Denken scheuen oder unfähig sein zu unterscheiden die Ursache von der äusseren Bedingung der Entwickelung der Ursache.“

Und wenn dieser Märtyrer der Wissenschaft, der nie vorher gedichtet,[15]) durch göttliche Fügung gewürdigt[16]) ein Opfer der höchsten Musenkunst[17]) zu werden, in den Mauern des Gefängnisses den Gottesfrieden athmet und in einer so gehobenen Stimmung sich befindet, um Apollo, den Führer der Musen, zu besingen; wenn er auf seiner Lagerstätte ruhig und frei von jedem Gefühl des Verlassenseins den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit, der persönlichen Fortdauer[18]) des Menschen nach dem Tode zu begründen sich abmüht und mit olympischer Heiterkeit von seinen Freunden Abschied nehmen kann, so hat Plato die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, deutlich zu zeigen, wo die Wurzeln der Kraft des Weisen ruhen, welche Motive den Wissenden zum tugendhaften Handeln bestimmen. Seine Freudigkeit, seine Freiheit verdankt Sokrates nach ihm der Ueberzeugung von der Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, dem sicheren Vertrauen, dass dieselbe für den Menschen Sorge trage und wir ihr vorzüglichstes Eigentum[19]) seien, dem eisenfesten[20]) Glauben an ein neues Leben, an eine Vergeltung, wie die Sage laute,[21]) und, worauf diejenigen, welche den Athenern den Geheimdienst eingerichtet, hindeuteten,[22]) dem Glauben, die göttliche Gerechtigkeit herrsche in alle Ewigkeit und überall.[23]) Ihm war der bewusste Zusammenhang des Menschen mit der Gottheit sein eigentümlicher Vorzug vor allen Geschöpfen, der bewirke, dass er sein eigenstes, wahrstes Leben lebe. Nun sei der Trieb nach Wahrheit und Einsicht uns eingepflanzt, der Körper aber störe das vernunftgemässe Forschen und trübe die Einsicht, daher müssten diejenigen, welche in rechter Weise sich mit der Philosophie beschäftigten, ihr ganzes Dichten und Trachten der Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit zuwenden, der Entfesselung der Seele vom Körper, kurz dem Sterben und Totsein. Demgemäss könne ihnen der Moment, wo die höhere Macht die Notwendigkeit des Todes, des Zerbrechens der leiblichen Existenz über sie verhängt, nur erwünscht sein.[24]) So trank er denn ohne Unmut den Giftbecher, zeigend, wie echte Tugend im Leben wie im Sterben sich bewährt und die Welt überwindet.

Unter dem Zauber dieses harmonischen Lebens, dieser reinsten Seelenschönheit, stand acht Jahre hindurch Plato, der befähigt war wie nur einer, die innere Befriedigung eines von der Gottesidee erfüllten Geistes herauszuempfinden: im Verkehr mit dem Meister hatte

---

[14]) 98, C — 99, B. — [15]) 60, D. sqq. — [16]) 62, D. — [17]) 61, A. — [18]) Teichmüllers Versuch (Studien zur Geschichte der Begriffe und die platonische Frage) darzuthun, dass Plato keine persönliche Unsterblichkeit habe lehren wollen, muss nach der Auseinandersetzung Zellers (die Phil. der Griechen II, 703 Anm. 2, Aufl. III) und der Recension Siebecks in Fichte's Zeitschrift für Phil., 68. Bd., 2. Heft, p. 265—280 als verfehlt erscheinen. — [19]) Phaed. 62, B. — [20]) Rep. X, 619, A. ἀδαμαντίνως. — [21]) Phaed. 63. — [22]) 69, C. — [23]) Rep. I, 330, D; X, 614, A. — [24]) Phaed. 64—69.

sich ihm der wunderbare Reichthum seines eigenen Innern erschlossen, hatte er hineinblicken gelernt in eine Welt der Unendlichkeit. War es dem Geldopfer, zu dem er sich erboten, nicht möglich gewesen den greisen Helden der Tugend dem Leben zu erhalten,[25] so wurde es jetzt die erste Sorge seiner Pietät, den Triumph des Märtyrers zu verkündigen, ihm die Palme des Sieges zu überreichen. Indem er in der Apologie und im Kriton auch den reflexionslosen Mitbürgern die edlen Absichten, das patriotische segensreiche Wirken des Dahingeschiedenen in ergreifendster Weise zum Bewusstsein brachte, erreichte er, was das ihm so eigene Gerechtigkeitsgefühl verlangte, dass dem Manne, der einen gerechten Kampf gekämpft,[26] auch die Menschen beim Ausgange seines Lebens den Siegespreis zuerkannten.[27] Als Unverstand und Verruchtheit jenen in die Mauern des Gefängnisses bannten, fühlte er sich tief erschüttert und konnte wegen Krankheit gerade am letzten Tage ihm nicht zur Seite stehen. Diese seine Krankheit erwähnt unser Philosoph,[28] der es doch sonst vermeidet, seine Person zu nennen: vielleicht will er damit hindeuten auf einen Schmerz, der zu tief eingedrungen, um je zu verschwinden; soll er doch nie gelacht haben, so dass „düster wie Plato“ eine Redensart der Komiker wurde. Seine Standesgenossen — er gehörte durch seine Abstammung den ältesten Eupatridengeschlechtern an — in erster Reihe wol sollten seinen Schmerz und seine Verhaltungsweise zu verstehen und den Ernst der Zeit zu begreifen sich bemühen. Wie weit war es mit den sittlichen und politischen Zuständen gekommen, wenn es dem weisesten der Athener nicht möglich war, sich mit öffentlichen Angelegenheiten zu befassen, weil die Sache des Rechts zu verteidigen so viel hiess, als mutwillig sich der Todesgefahr auszusetzen.[29] Es that not, dass jeder patriotische Staatsmann sich selbst gewissenhaft prüfte, sein Inneres nach sittlichen idealen Forderungen gestaltete, um dann an der Regeneration der Gesellschaft einsichtig zu arbeiten. — Platos Krankheit hat jedoch mit Mutlosigkeit nichts zu schaffen, im Gegenteil zeigt er eine Entschlossenheit, der jeder Compromiss mit dem verderbten Zeitgeiste fremd ist. Indem er seinen Lehrer Socrates in patriotischer Besorgniss, die Athener könnten, wenn sie ihn, den unermüdlichen Mahner, getötet, leicht einem anhaltenden Schlummer verfallen, den Wunsch äussern lässt, es möchte ihm ein Nachfolger erstehen, spricht er vernehmlich genug es aus, dass er zu dieser Aufgabe sich selbst berufen fühle. Es verräth dies ein hohes Selbstgefühl des 28jährigen Mannes, einen Feuergeist sittlichen Eifers: nicht schreckt ihn das Schicksal seines Lehrers, er erklärt hiermit, dass zwischen ihm und der depravirten Bürgerschaft eine Kluft gähne, dass er, der wirkliche Staatsmann, zunächst der zweifelhaften Ehre entsage, öffentlich in der Volksversammlung aufzutreten und der Stadt Ratschläge zu erteilen, dass er aber unermüdlich die Schlafenden aufrütteln, die Verführungskünste unsittlicher Staatsmänner und Schriftsteller bekämpfen, Ideale eines sittlicheren Zustandes aufstellen, der Tugend Lob und Preis verkündigen werde. Und es ist ergreifend zu sehen, wie er sich trotz trauriger Erfahrungen seine Begeisterung für das Gute, seinen Zorn für das Gottlose bis zu seinem Tode bewahrt und sein Ziel, mit der philosophischen Wissenschaft das Leben des Volkes und dadurch jeden einzelnen zu durchdringen, niemals aus dem Auge verloren hat. Aus welchem Streben heraus seine Werke zu verstehen sind, ist im vorjährigen Programme (S. 3) angedeutet worden, sein Gesichtspunkt ist unzweifelhaft ein praktischer und daher verkündigt er immer von neuem das Lob und den unendlichen Wert der Tugend.

Die Tugend ist nach ihm die Gesundheit, Kraft und Schönheit, kurz die Vollkommenheit der Seele,[30] wie dies weitläufiger im ersten Theile unserer Abhandlung[31] entwickelt worden ist, sie befähigt den Menschen seinen Willen zu verwirklichen,[32] und begründet von allen äusserlichen Zweckmässigkeitsgründen abgesehen[33] die Glückseligkeit. Nun ist es eine Grundanschauung des Altertums, dass jedes menschliche Wesen von Natur aus notwendig seine eigene Glück-

---

[25] Apol. 38, B. — [26] Rep. X, 608, B. — [27] 613. C. — [28] Phaed. 59. — [29] Apol. 31. — [30] Rep. IV, 444, E. — [31] Progr. 1880, p. 13 ff. — [32] Men. 78, B. ἡ ἀρετή ἐστι βούλεσθαί τε τἀγαθὰ καὶ δύνασθαι. — [33] Zeller, II, 126.

seligkeit wolle, dass unser Streben und Handeln vom Trachten nach Glück und Wohlergehen (εὖ πράττειν, εὐδαιμονεῖν) bedingt werde. Jeder begehrt das Gute, niemand das Böse.[33b] Gleichwol finden so wenige auf die Frage: Was soll ich thun, dass ich glücklich werde? die richtige Antwort, weil sie die Förderung ihres Wohlseins von äusseren Gütern abhängig wähnen. Bei der Aufzählung derselben hat Plato, wie er selbst im Gorgias[34]) andeutet, ein Scolion vor Augen, das bald dem Simonides, bald dem Epicharmus zugeschrieben wurde. Wir finden es bei dem Scholiasten, sowie bei Athenaeus XV, c. 14: Gesundheit, Schönheit, Reichtum und der Blüte seiner Manneskraft mit Freunden sich erfreuen.[35]) Wodurch sich unserem Philosophen, der statt des zuletzt genannten Gutes bald „Stärke,"[36]) bald edle Geburt, Ansehen[37]) setzt, das betreffende Scolion empfahl, lässt sich aus einer Stelle in seinen Gesetzen[38]) entnehmen. Seine Landsleute seien von einer unersättlichen Geldgier ergriffen, welche in ihnen der angebornen Neigung und ihrer verderblichen Unwissenheit zufolge tausendfältige Wünsche erzeuge. Der Grund dieser Unwissenheit läge aber in der unter Hellenen und Barbaren in einem verkehrten Lobpreisen des Reichtums sich äussernden Meinung. Indem sie nämlich diesem vor den im betreffenden Scolion in erster Reihe erwähnten Gütern den Vorzug gäben, der doch unter ihnen erst die dritte Stelle einnehme, brächten sie über sich selbst und ihre Nachkommen Verderben. Er wünsche, dass in Betreff des Reichtums in allen Staaten gelehrt werde, er sei des Körpers wegen, der Körper aber der Seele wegen da, und stehe somit der Vorzüglichkeit des Körpers und der Seele nach.

Wer nun ferner, fährt unser Philosoph fort, mit Menon[39]) behauptet, Gold und Silber sich zu erwerben sei Tugend, der wird, hilft man seinem Denken etwas nach, sich gleichfalls den Zusatz gefallen lassen müssen, wenn es in gerechter Weise geschieht. Somit ist also unter Umständen das Entbehren des Reichtums gleichfalls eine Tugend. Der allgemeinen Ueberzeugung nach fühlen wir uns aber, je mehr wir von den äusseren Lebensgütern besitzen, desto glücklicher, desto wohler;[40]) ja, käme zu diesem Besitze noch die Unsterblichkeit hinzu, dann wäre unser Glück vollkommen.[41]) Kann uns aber thatsächlich das blosse Vorhandensein der angeführten Güter Befriedigung gewähren? Offenbar nicht, sie können uns doch nur unter der Voraussetzung beglücken, dass sie uns Nutzen bringen. Sollen sie uns aber nützen, so müssen wir sie gebrauchen.[42]) Nun aber können wir von jeder Sache einen richtigen oder falschen Gebrauch machen. Geschieht das letztere, so wird der Besitz solcher Güter zu einem grösseren Uebel als der Mangel desselben.[43]) Wer ein Frevler ist und ohne ein Gefühl der Verantwortung handelt, wie ihn gelüstet, der wird ein unerfreuliches, schimpfliches Leben führen.[44]) Wäre es unter solchen Umständen nicht das beste, wenn sein Leben möglichst kurz währte? Wäre es in diesem Falle nicht das grösste Uebel im Besitze der in Rede stehenden Güter unsterblich zu sein?[45]) — Der richtige Gebrauch derselben und damit das Wohlbefinden selbst hängt also ab von der Einsicht, nur das Wissen gewährt bei jedem Besitz und bei jedem Beginnen Gedeihen.[46]) Jene Besitztümer sind demnach weder etwas Gutes noch Böses: sie werden zu einem Uebel, wenn Unwissenheit, zu einem wahrhaften Gute, wenn Wissen sie leitet, das den Zweck erreichen lehrt. Kurz das Wissen allein begründet den wahrhaften Nutzen und das wahre Glück des Menschen: von einer Reihe von Gütern kann keine Rede sein; das einzige, was an sich und schlechthin ein Gut ist, das ist Einsicht, und das einzige unbedingte Uebel die Unwissenheit.[47])

[33b]) Gorg. 468, A, Men. 77, B. Symp. 205, E. — [34]) 451, E. — [35]) Ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ· Δεύτερον δὲ φυὰν καλὸν γενέσθαι· Τὸ δὲ τρίτον πλουτεῖν ἀδόλως· Τέταρτον δὲ ἡβᾶν μετὰ φίλων. — [36]) Men. 87, E., Legg. I, 631, C. — [37]) Euthyd. 279, A., B. — Legg. II, 661, B. μυρία δὲ ἄλλα ἀγαθά. — [38]) IX, 870. B., anders urteilte darüber der Lustspieldichter Anaxandrides cfr. Athenaeus, XV, 14. — [39]) 78, D. — [40]) Euthyd. 280, B. — [41]) Legg. II, 661, E. — [42]) Euthyd. 280, D. — [43]) 280, E. — [44]) Legg. II, 662, A. — [45]) Legg. VI, 661, C—E. — [46]) Euthyd. 281, A. — [47]) 281, E.

Welche Bedeutung von Plato der Einsicht zugesprochen wird, ersieht man deutlich aus folgendem: Zeller weist in dem Abschnitte seines klassischen Werkes, welcher das Dämonium des Socrates behandelt,[48]) darauf hin, dass dasselbe von Xenophon und Plato unter den allgemeinen Begriff der Weissagung gestellt und der Wahrsagung aus Opfern, Vogelflug und dergl. gleichgestellt werde, und dass von ihm gelte, was der xenophontische Socrates von der Weissagung überhaupt sagt, dass sie nur über dasjenige zu Rate gezogen werden dürfe, was der Mensch durch sein eigenes Nachdenken zu finden ausser Stande sei. Das ist nun aber leider recht viel; der Erfolg aller unserer Handlungen, ob sie uns Nutzen oder Schaden bringen werden, ist dunkel, und deshalb müsste die Anschauung der Menge, welche die εὐτυχία der Güter grösstes nennt,[49]) nicht unberechtigt sein. Selbst einem Socrates scheint in Folge seiner grossen Abhängigkeit von der Religion seines Volkes derjenige wahnsinnig zu sein,[50]) der da glaubt, mit der eigenen Einsicht alles ausrichten zu können. Nun Plato trägt kein Bedenken, sich einem solchen Vorwurf des Wahnsinns auszusetzen, er verkündigt in allen menschlichen Dingen die Hegemonie des philosophischen Wissens. Im Besitze der Einsicht bedarf man nach seiner Ansicht nicht des Glückszufalls.[51]) Besonders betont wird von der Menge das günstige Zusammentreffen von Umständen, die von dem handelnden Subjecte nicht abhängig sein sollen, in den Gefahren des Krieges, einer Seereise, einer Krankheit. Zugleich aber begehren alle, wenn es einmal sein muss, unter einem einsichtigen Feldherrn ins Feld zu ziehen, mit einem einsichtigen Steuermann eine Seereise zu unternehmen, am Krankenlager einen einsichtigen Arzt zu haben. Geschieht dies nicht deshalb, weil eine innere Stimme es uns sagt, das gute Glück befinde sich im Gefolge des Wissens, der jedesmalige Erfolg hänge vom Wissen ab. Auch die Eigenschaften der Seele wie Besonnenheit, Tapferkeit, Gelehrigkeit, Freigebigkeit, wurzeln sie bloss in blinder Gewohnheit, beziehen sie sich nicht auf sittliche Zwecke, sind nach seiner Ansicht rücksichtlich ihres Wertes auf eine Linie mit den äusseren Lebensgütern zu stellen.[52]) Alles, was die Seele unternimmt und vollendet, führt nur dann zur Glückseligkeit, wenn Einsicht voranleuchtet. Die Tugend als Vollkommenheit der Seele muss notwendig etwas Nützliches, also eine Einsicht sein. Auf diese Weise zeigt der Philosoph, dass das, was der Menge ohne Einschränkung für ein Gut gilt, ein solches nur ist für den Einsichtigen, der davon den rechten Gebrauch zu machen versteht, in den Händen der Unwissenden aber ein schädliches Werkzeug, ein Uebel, werden kann; andrerseits aber weist er nach, wie ungegründet die gewöhnliche Meinung oft etwas für ein Uebel und für schädlich ansieht. So wird allgemein Unrecht leiden für schlimmer gehalten als Unrecht thun, das Abbüssen gesetzlicher Strafen für schlimmer als das Nichtbüssen.[53]) Diejenigen aber, welche Unrecht leiden für schlimmer halten als Unrecht thun, müssen, nötigt man sie zum Nachdenken, einräumen, dass das erstere wenigstens schöner sei. Nach der gewöhnlichen Wertschätzung braucht nämlich das Schöne, das die äussere Darstellungsform des Guten ist, nicht das Gute in sich zu schliessen. Schön nun aber ist etwas, weil es entweder Annehmlichkeit oder Nutzen oder beides gewährt. Wenn demnach von zwei Gegenständen der eine schöner ist als der andere, so wird er dies nur sein können, entweder durch das Ueberwiegen der Annehmlichkeit oder des Nutzens. Bei dem Unrechtleiden kann aber füglich von einem Ueberwiegen der Annehmlichkeit nicht geredet werden, es kann also nur nützlicher und besser sein als das Unrechtthun.[54]) Thun (ποιεῖν) ferner (z. B. das Brennen und Schneiden des Arztes) und Leiden

---

[48]) II, 69 sqq. — [49]) Euthyd. 279 C. — [50]) die Stellen aus Xen. Memorabilien führt Zeller II, 77 Anm. 3 an. — [51]) Euthyd. 280, B. σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας. Ueber die Bedeutung von εὐτυχία, εὐτυχεῖν vgl. Bonitz, Plat. Studien pag. 92 und Schaarschmidt, Samml. der plat. Schriften, pag. 331. Zugleich bemerke ich, dass ich Zellers Ansichten in Bezug auf Aechtheit und Unächtheit der plat. Schriften gefolgt bin; allerdings scheinen mir die Acten über einige Dialoge noch nicht geschlossen zu sein. — [52]) Euthyd. 279, B, Men. 88, B—E. — [53]) Gorg. 474. — [54]) 474, B. — 476.

(πάσχειν) z. B. das Gebrannt- und Geschnittenwerden des Kranken, stehen in Wechselwirkung; jedes Thun zieht nach sich ein gleiches Leiden, jedes Leiden setzt ein entsprechendes Thun voraus. Der Büssende aber leidet von Seiten eines Strafenden. Gegen wen man nun die rechte Strafe anwendet, der wird also auch mit Recht bestraft, und der Bestrafte, indem er büsst, leidet gerechte Strafe. Nach dem Vorigen ist gerecht und schön, und wieder schön und gut dasselbe, demnach widerfährt dem Büssenden etwas Gutes, die Strafe bringt ihm Nutzen.[55]) Dieser besteht in der Besserung seiner Seele, in der Beschwichtigung des Tierischen,[56]) welches der Zweck aller Strafe ist. Die Seele wird von den hässlichsten Gebrechen, der Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit und der sonstigen Verderbtheit befreit, Gebrechen, die schmerzlicher sind als die Krankheiten des Körpers. Ist schon das Leben, mögen wir auch noch so grossen Reichtum, noch so grosse Macht besitzen, unerträglich, wenn des Körpers Gesundheit untergraben ist: um wie viel unglücklicher müssen wir sein, wenn die Gesundheit dessen, wodurch wir leben, erschüttert ist und untergeht, wenn wir alles thun, was uns beliebt, nicht aber das, wodurch wir vom Laster befreit werden.[57]) Somit ist der Ungerechte, der eine strafende Zurechtweisung erfährt, minder unglücklich als derjenige, der straflos ausgeht, dessen Unrechtthun verborgen bleibt. Wie alles, was als ein Gut gepriesen wird, für den tugendhaften Menschen, der es einsichtig auf einen sittlichen Zweck bezieht, ein Gut ist, ein Uebel aber für den Lasterhaften, der damit Missbrauch treibt: so sind andererseits Krankheiten, Verluste, gesetzliche Bestrafungen des Ungerechten etwas Gutes für die Seele, die an schweren Gebrechen hinsiecht, ein Uebel dagegen für denjenigen, dessen Seele gesund ist und keiner Medicamente bedarf.[58]) Da niemand wissentlich und absichtlich Unrecht thut, so werden wir vor eigenem Unrechtthun geschützt und behütet allein durch die Einsicht in Recht und Unrecht: vor Unrechtleiden bewahrt nur die Uebereinstimmung mit der herrschenden Gewalt, also Schlechtigkeit, wenn diese Gewalt schlecht ist. Wenn nun auch Unrechtleiden allerdings unter Umständen zur sittlichen Pflicht werden kann, so wird doch unleugbar die Ungerechtigkeit selbst sowol von dem natürlichen als auch sittlichen Gefühl nicht ohne tiefen Schmerz empfunden. Plato geht bei der uralten, schwierigen Frage des Menschengeschlechts, weshalb die göttliche Weltregierung gerade über die Guten, die doch der Besserung weniger bedürfen, oft so viele äussere Uebel verhängt, kurz vorüber, sie blieb auch ihm ein Rätsel.

Je nachdem die Menschen nun über ihre Bestimmung, über Tugend und Glückseligkeit denken, pflegen sie auch ihr Leben einzurichten: das Bild, welches sie sich von der Zukunft entworfen haben, wirkt bestimmend auf ihr Verhalten in der Gegenwart ein. Und wie der Epheu nur bis zu dem Gipfel des Baumes, der ihn hält, emporstrebt, dann aber oft, ist das Ziel erreicht, wieder abwärts geht, so trachten auch die Menschen dem Bilde, an das ihre Seele sich anlehnt, sich zu nähern, und stehen in Gefahr, ist das Ziel ein niedriges, in den Schmutz der Sinnlichkeit hinabzusinken. Wer daher unter vollständiger Missachtung des Dranges im menschlichen Herzen nach Unendlichkeit sich abmüht die Menschen dahin aufzuklären, dass sie lediglich Sinnenwesen sind, und dass es keine höhere Instanz über dem Menschen gebe, der hat keinen Grund sich zu wundern, dass die grosse Masse, wenn sie wirklich eine derartige Aufklärung begreift, sich immer mehr der Tierheit zuneigt. Lehrt doch die Geschichte deutlich genug für jeden, der lernen will, dass für ein Volk den Glauben an eine göttliche Weltregierung aufgeben, so viel heisst, als dem tiefsten sittlichen Verfalle entgegeneilen.

Von jeher der menschlichen Natur entsprechend standen sich gegenüber Anhänger der Lust und Anhänger der Vernunft, ein Gegensatz, der in den verschiedensten Formen aufgetreten ist und nur dann aufhören könnte, wenn die menschliche Natur sich ändern würde.

---

[55]) 476—478; 505, B—509, B. — [56]) 477. Rep. IX, 591, B. — [57]) IV. 455, B. — [58]) Legg. 661, D. ἐγὼ μὲν γὰρ λέγω σαφῶς τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δικαίοις κακά, τὰ δ᾽ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθά, τοῖς δὲ κακοῖς κακά.

Zu Platos Zeiten war die Anschauung, die Lust sei die Quelle der Tugend, das würdigste Ziel menschlicher Bestrebungen, allgemein verbreitet, die Einsicht besass nur wenige Anhänger, und diese wussten über den Inhalt derselben nichts genaueres anzugeben.[59]) Unser Philosoph, der in dem Gedanken lebte, eine Reform des Zeitcharacters herbeizuführen, um ein menschenwürdiges Dasein zu begründen und den Staat aus dem Verfall zu retten, musste es als eine Hauptaufgabe betrachten, die Tugendlehre der hedonischen Sophistik in ihrer ganzen Erbärmlichkeit an den Pranger zu stellen. Den Sophisten war die Tugend ein blinder, angeborner Trieb, der von der Natur eingepflanzte Instinct nach dem Guten, d. h. nach dem Angenehmen und Vorteilhaften. Dieser Afterweisheit war angenehm und gut dasselbe, ihr erschien die Lust dagegen als das höchste Princip, weil alle lebenden Wesen derselben folgten; sie erblickte in der Befriedigung der sinnlichen Neigungen den Höhepunkt des menschlichen Daseins, in der Hingebung an die irdischen Genüsse das höchste Ziel. — Es ist nun ergreifend zu sehen, wie gern Plato sich den Glauben an sein Volk bewahren möchte. Wenn Weisheitsfreunde — so heisst es an einer Stelle — sich der Sorge für den Staat unterziehen und ihm dienstbar werden wollten, der Menge friedlich zusprechen und sich mild und ohne Missgunst zeigen würden (μὴ πάνυ οὕτω τῶν πολλῶν κατηγόρει,[60]) so dürfte es ihnen gelingen, die Mitbürger zu gewinnen und eine vollkommene Verfassung herbeizuführen,[61]) da nur bei wenigen ein feindlicher Sinn sich zeigen würde (ἐν ὀλίγοις τισὶν ἡγοῦμαι, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ πλήθει, χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι).[62]) Aber so sehr sein Nachdenken auf das Seiende gerichtet war, so hingebend er sich vor allem mit dem Göttlichen beschäftigte,[63]) so war er doch zugleich ein zu scharfer Beobachter des Diesseits, durchschaute das Treiben der Menschen nur zu gut, um nicht wenn auch wider Willen bekennen zu müssen, dass die Verderbtheit der Gesellschaft es den Männern, die mit den glücklichsten Anlagen ausgestattet zum Streben nach Weisheit hinneigten und sich davon angezogen fühlten, unmöglich machen würde in dem Streben auszuharren, im Gegenteil sie verführen würde, den Staat zu ruiniren statt zu retten. Die beschränkten Naturen aber könnten nichts Grosses weder für den Einzelnen noch für den Staat schaffen (σμικρὰ φύσις οὐδὲν μέγα οὐδέποτε οὐδένα οὔτε ἰδιώτην οὔτε πόλιν δρᾷ.[64]) Ja die Parteikämpfe des peloponnesischen Krieges hatten alle Sittlichkeit untergraben, die Selbstsucht entfesselt, so dass man Recht und Ehre nur nach seinem Vorteil und Genuss beurteilte: die Sophisten sprachen eigentlich nur die Grundsätze aus, nach denen sich die gewöhnliche Handlungsweise richtete. Es ist Ausdruck der allgemeinen Ueberzeugung, wenn der Politiker Kallikles ohne Hehl erklärt, Tugend und Glück bestehe darin, dass man sich der Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit hingebe und seine Begierden zu befriedigen verstehe, alles andere wäre eitle Schönthuerei und eitles Geschwätz.[65]) Diese Ansicht nun, dass alles menschliche Streben auf den Genuss hinausgehen müsse, dass das Gute in dem fortwährenden Sichwohlbefinden (τὸ πάντως χαίρειν[66]) beruhe, widerlegt der platonische Socrates in folgender Weise: Das Wohlergehen und das Uebelergehen, das Gute und das Böse, die Glückseligkeit und das Elend schliessen sich gegenseitig ebenso aus wie Gesundheit und Krankheit. Der Mensch kann offenbar nicht zugleich gesund und krank sein, noch verlässt ihn zu derselben Zeit Gesundheit und Krankheit, vielmehr wechselt der eine Zustand mit dem anderen.[67]) Lässt sich daher irgend etwas ausfindig machen, was der Mensch zugleich verliert und behält, etwas, das nur im Uebergange entgegengesetzter Zustände in einander entsteht, etwas, das stets sein Gegenteil einschliesst, so könnte dieses nicht das Gute, nicht das Glück sein. Nun ist das Hungern und Dürsten etwas Unangenehmes, Essen und Trinken aber, wenn man hungert und durstig ist, etwas Angenehmes. So ist jedes Begehren etwas Unlust Erregendes und die Befriedigung eines Begehrens etwas Angenehmes. Indem wir nun sagen, ein Durstender trinkt,

[59]) Rep. VI, 505, B. Ueber κομψότεροι cf. Ruhnken ad Tim. Gloss. 162 u. Schaarschmidt, Plat. Schriften 308. — [60]) Rep. VI, 499, E. — [61]) VI, 499, B. — [62]) VI, 500, A. — [63]) VI, 500, B. — [64]) VI, 495, B. — [65]) Gorg. 492, C. — [66]) 495, B. — [67]) 495, E.

so drücken wir damit zugleich aus, dass ein Unlust Empfindender Freude empfindet. Es geschieht dies in demselben Momente, das Begehren mag ein geistiges oder körperliches sein. Da somit der Unlust Empfindende zugleich Freude empfinden kann, während der sich glücklich Fühlende sich nicht gleichzeitig unglücklich fühlen kann, so liegt im Empfinden der Freude nicht das Sichglücklichfühlen: kurz das Gute ist etwas von dem Angenehmen durchaus Verschiedenes.[68]) Ihrer Natur nach ist die Lust in einem unaufhörlichen Werden und Vergehen begriffen; hat der Durstende getrunken, so hört er auf zu dürsten und damit eine angenehme Empfindung zu haben, mit dem Aufhören des Begehrens, also des Schmerzgefühls hört auch die Befriedigung, das Lustgefühl auf. Mit der Lust des Genusses ist der Schmerz der Begierde untrennbar verbunden,[69]) beide Empfindungen sind gewissermaassen an einem Ende verknüpft.[70])

Noch von einer anderen Seite wird nachgewiesen, wie verkehrt es sei, das Gute und die Lust für identisch zu erklären. Schön ist z. B. derjenige, dem Schönheit eignet, und gut, tugendhaft derjenige, welchem das Gute, die Tugend beiwohnt. Kallikles räumt ein, dass Männer, die sich im Besitze der Einsicht und Tapferkeit befinden, gut, die Unverständigen und Feigen schlecht seien. Wer dies zugiebt, der kann durch Beispiele aus der Erfahrung leicht belehrt werden, wie unsinnig die Gleichsetzung des Guten mit der Lust ist. Zeigen sich doch die Verständigen ebenso gut wie die Unverständigen bald fröhlich, bald betrübt, und die Feigen wie Tapferen überkommt in ähnlicher Weise Traurigkeit beim Heranrücken des Feindes wie Freudigkeit, wenn derselbe abzieht. Während, wie eingeräumt worden war, die Verständigen und die Tapferen gut, die Feigen und Unverständigen schlecht sind, so müssten in dem Falle, dass die Lust, das Angenehme, mit dem Guten, die Unlust mit dem Schlechten zusammenfällt, die Verständigen wie die Unverständigen, die Feigen wie die Tapferen bald als Inhaber des Guten, der Lust, gut, bald wieder als Inhaber der Unlust schlecht sein. Es ist demnach lächerlich nach den Lustgefühlen im Menschen den Wert desselben bestimmen zu wollen, in der Freude oder dem Gefühle der Lust das Endziel aller menschlichen Bestrebungen zu erblicken, auf der Lust die Glückseligkeitstheorie zu gründen.[71]) Dies geht auch schon deshalb nicht an, weil es auch schlechte Lustgefühle giebt, und so die Folgerung zugegeben werden müsste, dass dasselbe gut und schlecht sei. Die Lust an sich nicht unsittlich wird nur erstrebenswert als Mittel zum Guten, zur wahrhaften Glückseligkeit, welcher allein der Wille nachtrachtet.[72]) Ueberhaupt aber ist die Lust ein Werden (γένεσις), also unmöglich das höchste Gut. Wie nämlich alles Materielle (ὕλη) sich des Werdens wegen allen darbietet, so wird wiederum alles Werden eines Seins (οὐσία) wegen, d. h. es hat seinen Zweck ausser sich; das Gute dagegen dient keinem anderen Zwecke, es ist Selbstzweck. Das Werdende kann keine wahrhafte Befriedigung schaffen.[73]) Da die Lust ferner für sich blind ist, so bedarf sie, soll sie uns nicht ins Verderben führen, durchaus der Leitung der Vernunft, denn grade die der Menge erwünschte Lust ist des Bösen stärkster Köder (μέγιστον κακοῦ δέλεαρ.[74]) In ihr liegt eine Art von Pflock, womit sie die Seele an den Körper fesselt (ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ .... καὶ προσπερονᾷ[75]), ihr etwas körperliches mitteilt, indem dieselbe das für wahr hält, was etwa auch dem Körper dafür gilt. Denn dadurch, dass sie die Meinung des Körpers teilt und an eben demselben als dieser ihre Lust hat, wird sie genötigt sein Dichten und Trachten zu teilen und der Möglichkeit beraubt geläutert einst den Körper zu verlassen. Die Herrschaft der Lust ist der Tod des Geistes, sie macht die Seele unfähig höhere Ideen aufzunehmen und gestaltet das Leben zu einem nichtigen.[76]) Uebrigens hat der Philosoph, je mehr er sich in das Schöne vertiefte, desto mehr auch das Gefühl des Angenehmen, welches er zunächst vom Tugendbegriff ganz ausschloss, als wertvoll in Bezug

---

[68]) 496, C—497, B. — [69]) 497, C, D. — [70]) Phaed. 60, B. — [71]) Gorg. 497, D—499. — [72]) 499, C—500, B. Rep. VI, 505, C. — [73]) Phileb. 54, C—E. — [74]) Tim. 69, D. Soph. 222, E. — Phaed. 83, D. — [76]) Gorg. 493. Die Parabel von den beiden Fässern.

auf das sittliche Handeln schätzen gelernt, da das Schöne notwendig verbunden ist mit dem Gefühle einer, wenn auch lauteren, uneigennützigen Lust. (Progr. 1880, p. 15).

Aus welcher Quelle nun aber entspringt jene wirkliche Einsicht, deren Frucht wahre Tugend, wahre Glückseligkeit ist? Wie gelangen wir zu jener herrlichen Heilkunst, die dem Geiste des Einzelnen jene Seligkeit nach dem Tode sichert, „welche sich am Schlusse der Republik in grossartigem Ausblick als der Gipfel alles menschlichen Strebens darstellt“, (Zeller) und die im Stande ist Ordnung in die zerrütteten griechischen Staatsverhältnisse zu bringen und Rettung herbeizuführen? Da nach Plato der Verschiedenheit der Erkenntnissweisen eine Verschiedenheit der Objecte entspricht, und der Wert und die Wahrheit des Wissens von der Beschaffenheit seines Objectes abhängig ist, so erschien ihm eine gesunde Ethik und eine wirkliche Wissenschaft nur bei dem Vorhandensein eines bedingungslos Verbindlichen, einer objectiven Norm des Schönen, Gerechten, Heiligen möglich. Das Wissen, ein Vordringen zum Wesen der Dinge und ein Erfassen desselben, erfordert durchaus ein Beharrendes, Stetiges in den Objecten. Nun ist grade den Begriffen der sittlichen Ordnung eine Ueberlegenheit eigentümlich; nicht erzeugen wir sie nach unserem Willen, wir fühlen vielmehr, dass sie uns beherrschen, dass sie auf eine übersinnliche Welt als ihre Heimat hinweisen. Welche empörende Verderbtheit des platonischen Zeitgeistes offenbarte sich nun grade darin, dass eine objective Norm für das Gute oder Erspriessliche anerkannt und bereitwillig ein Unterschied des Urteils hinsichtlich der Wahrheit in dieser Beziehung zugegeben wurde, dagegen das Heilige, das Gerechte nur auf Willkür und Uebereinkommen beruhen, dem Geschmack des Einzelnen, der öffentlichen Meinung, die durch die Oeffentlichkeit an der Wertlosigkeit, welche der Meinung gegenüber der Einsicht zukommt, nichts einbüsst, unterworfen sein, nicht sein eigenes Sein haben sollte (ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξῃ[77])! Wenn ein Mann wie Protagoras seinem rhetorischen Unterrichte als Empfehlung die Verheissung vorausschicken durfte, dass er im Stande sei, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν[78]), d. h. vor den Richtern oder in der Volksversammlung jeder Sache zum Siege zu verhelfen, — denn gerecht sei, was gerecht scheine, — bekannte er damit nicht offenherzig, dass der athenische Bürgerstand trotz aller Cultur zu einem knechtisch gesinnten Pöbel herabgesunken sei? Wir können es uns klar vorstellen, wie eine solche Gesellschaft jedes idealen Strebens baar täglich tiefer in ein klägliches Treiben versinken musste; wie sie in der Befriedigung der Sinnengenüsse, im Erjagen äusserer Lebensgüter ihre Glückseligkeit finden konnte, wie sie sich in Zwietracht tötlich erschöpfte. Ebenso klar wird es uns aber auch sein, was ein Plato, diese himmelanstrebende Natur, bei der Betrachtung dieser sauberen Meister und Jünger der Tugend,[79]) beim Hinabschauen in den Abgrund des vergifteten Volksgeistes empfinden musste. Aristocratisch gesinnt, wie jeder Denker des Altertums, dabei selbstverständlich das Wohl der Gesamtheit auf dem Herzen tragend wurde es ihm überaus schwer, worauf oben hingewiesen worden ist, sich eingestehen zu müssen, dass im Volke selbst die Ursache der Krankheit liege, und dass die Sophistik nur ein Symptom derselben sei; dass die Sophisten die schlechte Gesinnung wol unterstützten, nicht aber erzeugt hätten. Gelöst hatten die Griechen die Aufgabe, die ihnen in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit gestellt war, nämlich den Geist auf den Thron zu heben, und zwar in einer Weise, dass in gewisser Beziehung von einem Fortschritt über sie hinaus nicht die Rede sein kann, und dass es stets eine vergebliche Arbeit sein wird, den Geist in die Welt sinnlich wahrnehmbarer Stoffbewegung hinabzuzerren: entwickelt hatten sie alle in den Menschen als solchen gelegte Kräfte „bis zur vollendetsten Verwirklichung der Formen, in welchen die leitenden Grundideen des menschlichen Geistes ihren adaequatesten Ausdruck finden“[80]); jetzt arbeiteten sie am Untergange des Staates, am Untergange des Heidentums:

[77]) Theaet. 172, A, B. — [78]) Aristot. rhet. II, 24. — [79]) Theaet. 173, A. — [80]) C. F. Hermann, Culturg. d. Gr. u. Römer, 9.

es war Tag und Nacht zugleich (νυκτερινή τις ἡμέρα.[81]) Der menschliche Geist ist ein Licht, aber ein erleuchtetes, und so sehnte sich unser Philosoph heraus aus dieser Dämmerung nach jenem Reiche, von dem alle Erleuchtung ausgeht, nach dem Ideenreiche, dem von göttlichen Kräften durchwalteten Jenseits. Von dem erhabenen Gedanken begeistert den Weg aus der geistigen Verirrung seiner Zeit zu finden und ein wahrhafteres Dasein zu begründen, suchte er ein Gebiet von Kenntnissen, die über dem Belieben des einzelnen Menschen stehen, abzustecken, den sittlichen Beziehungen einen festen Grund zu verschaffen. Da seine Aufmerksamkeit vorwiegend Begriffen des ethischen Gebietes und demnächst mathematischen zugewandt war, so ist es wahrscheinlich, dass er in seiner Ideenlehre von der Hypostasierung der sogenannten praktischen Begriffe ausgegangen ist.[82])

Die platonischen Ideen[83]) sind nicht blosse Begriffe, nicht begriffsmässige Abzüge der irdischen Erscheinungen, da diese nur immer mangelhafte Abbilder zeigen,[84]) vielmehr für sich seiende reale Allgemeinheiten, χωρισταί, wie sich Aristoteles ausdrückt. Das Allgemeine, die Gattung ist das Wesen der Dinge, Gegenstand der Wissenschaft. Die Idee bildet die Einheit gegenüber den vielen sinnlichen Dingen gleichen Namens,[85]) die in ihrer Peripherie liegen; sie ist das, was in einem bestimmten Kreise von Einzelnerscheinungen sei es des physischen oder geistigen Lebens sich gleichmässig findet. Die Gattungen sind ewig; sie erkennen das Ziel, das uns stets vorschweben muss, sie bieten die Nahrung für den vernünftigen Teil unserer Seele, den Geist, den ausschliesslichen Träger des Bewusstseins, (θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ[86]) nur die Feststellung der Begriffsbestimmung führt zum Wissen.[87]) Durch die Sinne nicht wahrnehmbar werden die Ideen durch das begriffliche Denken erfasst, fallen aber mit unseren Begriffen nicht zusammen, sondern stehen uns als ein Jenseitiges gegenüber, dem neben anderen Eigenschaften auch die zukommt von uns erkannt zu werden; sie haben eine vom Menschen unabhängige, eigene Wirksamkeit, (οὐσίαν ἑαυτοῦ) während die Einwirkung der sinnlichen Objecte auf uns an unsere Wahrnehmung gebunden ist.[88]) Allerdings gelangen wir durch den Process der Wahrnehmung zur Erkenntniss der Ideen, doch nicht durch diesen allein. woher käme uns sonst die Einsicht, dass sich unseren Sinnesorganen nur getrübte Abbilder darbieten? Die durch die sinnliche Wahrnehmung veranlasste Erweckung der Idee weist uns auf ein mit Intelligenz verbundenes Leben der Seele vor diesem irdischen Leben hin.[89]) Die Dinge des Diesseits, Abbilder des Jenseits, haben das Sein nur durch die Ideen; diese sind massgebend für die ihnen nachgebildeten Objecte, sie durchwohnen dieselben, um mit einem Ausdrucke Baaders, die bildlichen Ausdrücke Platos — μετέχειν, κοινωνεῖν, παρεῖναι — zu übersetzen. Alles Schöne z. B. wird nur schön dadurch, dass es von der Idee des Schönen durchwohnt wird (οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγιγνόμενον· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ᾽ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά[90]). Es werden und vergehen die Dinge dieser Welt, indem sie nacheinander zu den entgegengesetzten Ideen in jenes eigentümliche Verhältniss treten, welches wissenschaftlich festzustellen über unseres Philosophen Vermögen hinausging.[91]) Denn derselbe hat die Hegemonie, nicht aber die Allmacht des Wissens verkündigt, wie dies seine Mythen beweisen, die fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntniss deuten. (Steinhart, VII, 100. Zeller II, 483 sqq.) Die Ideen selbst aber wohnen den Erscheinungen nicht bei, sie nehmen anderswoher nichts in sich auf, noch gehen sie in ein Anderes über,[92]) jede ist nur einmal vorhanden[93]) (ἑνάδες Phil. 15, A.) und bleibt ewig in einer Gestalt und für sich (αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν[94]). Bei aller Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit, Erhabenheit über Entstehen und Vergehen sind sie nicht ohne Bewegung, sie schliessen einander aus, treten mit einander in Gemeinschaft[95]); ist doch die Sinnenwelt ein Abbild der Ideenwelt, nicht ein Abbild eines Abbildes derselben. Ebensowenig kann das absolut Seiende (τὰ παντελῶς ὄντα) der Seele und Vernunft entbehren,[96]) es übt eine der menschlichen Denkthätigkeit ähnliche Wirksamkeit aus, da „das Sein in den Dingen von der Art ist, dass es sich nur aus vernünftiger Zweckthätigkeit erklären lässt“. Aber obgleich bewegt sollen sie doch der Veränderung entzogen sein,[97]) ihre Bewegung ist eine geistige, ein feststehender jeder Willkür entzogener Wechsel von Beziehungen. Sein heisst bei Plato wirken oder auf sich einwirken lassen (σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτου, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ;[98]). Die Ideen sind aber „φύσει“ ὄντα, sie bedingen, läutern unsere Auffassung, stehen aber

---

[81]) Rep. VII, 521, C. — [82]) Phaed. 247, D. — [83]) Zeller II, 541 sqq. — [84]) Phaed. 74, D. — [85]) Rep. X, 596, A. — [86]) Phaedr. 247, D. — [87]) 237, C. 246, A. 265, D. — [88]) Theaet. 160, C. — [89]) Phaed. 72, E—77. — [90]) 100, D. — [91]) 70, D—71, C. 103, B. — [92]) Tim. 52, A. — [93]) Rep. VI, 507, B. Phileb. 15, B. — [94]) Symp 211, A. [95]) Soph. 249. — [96]) 248, E. — [97]) Zeller II, 581, Anm. Peipers, Philologus B. 29, 710. — [98]) Phaedr. 270, D.

in ihrem Wirken und Leiden unter einer höheren Instanz als dem menschlichen Belieben, es sind freie, lebendige, an keine Materie gebundene Kräfte.[99]) Sie gehören, wenn dies auch nirgends ausdrücklich gesagt wird, zum Geschlecht des μικτόν. Allerdings ist die Bezeichnung des ἄπειρον und πέρας als Elemente des Seienden nur ein Vergleich. Denn, sagt Peipers,[100]) da die Idee nach Plato ein Einfaches ist, so kann von einer Zusammensetzung aus irgend welchen Bestandteilen bei ihr keine Rede sein. Es sind vielmehr allgemeinste Characterzüge alles Seienden, d. h. alles Wirkenden schlechthin, in seinem Wirken (οὐσία) ein Hinausstreben und eine Begrenzung dieses Strebens zu enthalten. In dem wahrhaft Seienden, den Wirksamkeiten, die wir Ideen nennen, ist die Begrenzung eine vollkommene, so dass jedes ὄν ewig in derselben Weise auf andere ὄντα wirkt und von ihnen Einwirkung erfährt, niemals aber auch nur im Geringsten die Grenze und Bestimmtheit des Wirkens, die ihm durch seine Stelle im Reich der Ideen angewiesen ist, durch ein Zurückbleiben oder durch ein Ueberschreiten schwankend werden lässt.

Hoch über allen Ideen in anbetungswürdiger Majestät waltet die Idee des Guten, die unendliche Vernunft, sie ist der Schlussstein des Universums, das Centrum des Weltganzen. Nur scheinbar kann sie als ein Glied der Kette gelten, welche die Ideen bilden, denn ihre Ueberlegenheit über die Ideenwelt und das Reich der Erscheinungen ist eine dämonische (δαιμονία ὑπερβολή); ihrer Kraft und Würde nach ist sie erhaben über alle Wesenheiten, erhaben über den Gegensatz von Subject und Object, Geist und Materie, sie ist eine schöpferisch gestaltende, nach ewigen Gesetzen, ewigen Zwecken wirkende Macht, in der Sprache der Religion ausgedrückt die Gottheit.[101]) Die Idee des Guten im übersinnlichen Reiche wird verglichen mit der Sonne im Reiche des Sichtbaren, ihrem Abkömmlinge (ἔκγονος)[102]). Diese ermöglicht es unserem Auge durch das Medium des Lichtes das Körperliche und die Farben wahrzunehmen, denn ohne dieses Medium wären die Gegenstände schlechthin unwahrnehmbar. Aber nicht allein die Ursache des Lichtes und somit des Sichtbarwerdens des Gesehenen ist die Sonne, sondern auch des Sehens und der Ausübung der Sehkraft.[103]) Von ihr ist dem Auge dieses Vermögen (ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίῤῥυτον κέκτηται[104]) zugeströmt, das Auge ist der der Sonne verwandteste (ἡλιοειδέστατον) Sinn, der eben deswegen auch sie selbst und ausser ihr wirklich klar nur das sieht, was sie erleuchtet.[105]) Ausser der Sehbarkeit verleiht die Sonne dem Gesehenen Werden, Wachsen und Gedeihen, ohne selbst ein Werden zu sein.[106]) Dem Auge der Seele, der Vernunft, wohnt in ähnlicher Weise das Vermögen inne, die Ideenwelt zu erkennen und zu schauen. Sie kann aber von diesem Vermögen, das ihr von der Gottheit zugeströmt ist, erst dann Gebrauch machen, die Ideen werden erst dann klar und erkennbar und unsere Begriffe wahr, wenn die Gottheit die Erleuchtung nicht versagt. Wie der Act des Sehens zu Stande kommt, indem zwischen Auge und Gegenstand ein beiden Gemeinsames, der Lichtstoff, die Wechselwirkung vermittelt, indem dieser sowol im Auge als im Gesehenen vorhanden sein[107]) muss, so kommt das jedesmalige Erkennen zu Stande, indem die höchste Idee jedes einzelne Object zu einem Erkenntnissgegenstand macht, ihm die Bestimmtheit (ἀλήθεια) verleiht, dass die Seele bei ihrer Verwandtschaft mit jener (ἀγαθοειδεστάτη) ein untrügliches Gedankenbild, das Wissen, erhält. Nur durch die Kraft der höchsten Idee wird Erkennbarkeit und Erkenntniss in Object und Subject hervorgebracht, sie ist das Maassgebende für unser Denken und Handeln: sie, das Princip der Ideenwelt, gestaltet und lenkt auch die sichtbare Welt, indem sie auf das Seelische im Weltall wirkt; kurz sie ist der lebendige schöpferische Anfangsgrund, der absolut höchste Zweck alles Daseins.

Das Gefühl innerer Verwandtschaft erhebt uns zur Gottheit, treibt uns an, dieselbe in steter ununterbrochener Beziehung mit uns selbst zu denken und uns als Diener und Werkzeuge ihres Willens aufzufassen. Nur durch das absolut Gute und in dem absolut Guten kann das höchste sittliche Gut erkannt werden, es ist die Quelle aller wahren Güter, die Quelle des Wohles und Heiles der menschlichen Seele.

Diese ist den Ideen am nächsten verwandt,[108]) aber nicht gleich, vielmehr nimmt sie eine Mittelstellung zwischen dem Unteilbaren, Idealen (οὐσία ἀμέριστος) und dem Teilbaren, dem Materiellen (οὐσία μεριστή[109]) ein, zugleich vereinigt sie in sich Stetigkeit und stete Veränderung, das Element des Selbigen (ἡ ταὐτοῦ φύσις) und das des Anderen (ἡ θατέρου φύσις[110]), somit ist sie geeignet die Kluft zwischen Idee und Erscheinung auszufüllen. Denn mit Recht vermisst Aristoteles an den platonischen Ideen nicht grade die Zweckursachen, wol aber die

---

[99]) Soph. 247, D. Rep. V, 477, C. — [100]) D. Erkenntnisstheorie Platos, 590. — [101]) Rep. VI, 509, B. — [102]) VI, 506, E. — [103]) VI, 508, A. — [104]) 508, B. — [105]) Susemihl, II, 195, Anm. 2. — [160]) Rep. VI, 509, B. — [107]) Tim. 43 sq. — [108]) Phaed. 80, A. — [109]) Tim. 35, A. — [110]) 35, B.

wirkenden Ursachen. Den Seelen nun in ihrer Gesamtheit wird von Anfang an schon in der vorzeitlichen Existenz die Neigung beigelegt, sich alles Leblosen anzunehmen (πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου[111]), wie andrerseits nach Plato nur durch die Vermittelung der Weltseele die höchste Vernunft sich der Körperwelt mitteilen kann. Durch dieses universale Medium wird die Materie in geordnete Bewegung gebracht, die chaotische Masse in die vier Elemente gegliedert, dann geformt, individualisiert, zum realen Abbild der Ideen erhoben. Und der Vervollkommnung dieser Welt dienen in ähnlicher Weise die Einzelnseelen, insofern durch sie „das Princip der Vernünftigkeit und Lebendigkeit sich zu einer reichen Zahl von Einzelwesen individualisiert“.

Die Seele also ist unkörperlich[112]) wie die Idee, tritt aber später in die Schranken der Zeit und des Raumes. Denn wenn sie nach der Darstellung im Timaeus ein zeitlich Gewordenes ist und ihre Unauflösbarkeit und Unsterblichkeit nur dem göttlichen Willen verdankt, so ist diese Darstellungsweise, weil sie im Widerspruche steht zu den übrigen platonischen Schriften, entschieden als mythisch anzusehen. Ueberall sonst lehrt ja der Philosoph, sie sei ohne Anfang und ohne Ende, einfach, nicht zusammengesetzt.[113]) Sie ist die sich selbst in Bewegung zu setzen vermögende Bewegung[114]) und somit der Anfang jeder anderen Bewegung und Veränderung (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως ἁπάσης.[115]) Der Körper von ihr bewegt ist später als sie, denn das Vollkommene kann nicht aus dem weniger Vollkommenen werden, und demnach ihrer Herrschaft unterworfen.[116]) Trotz der erwähnten göttlichen Eigenschaften aber konnte die Seele, abgesehen von ihrer Neigung Leben und Bewegung in die Materie zu bringen, schon deshalb nicht den Ideen gleichgestellt werden, weil es von jeder Art nur e i n e Idee giebt, während die Seelen unzählbar sind. Doch ist sie nicht bedingt durch mehrere Ideen, sondern befindet sich einzig und allein in unauflöslicher Gemeinschaft mit der Idee des Lebens. Ausschliesslich Träger dieser Idee belebt sie jedes, dessen sie sich bemeistert, und ist unempfänglich für die lebenzersetzende Macht des Todes. Wol tritt dieser an den Menschen heran, nicht aber an die Seele, diese weicht vor ihm zurück und bleibt unversehrt.[117]) Denn sollte die Weltseele und die Einzelnseele dem Tode erliegen dürfen, dann würde nach Plato der ganze Himmel und die Erde zusammenfallen, ohne je wieder in Bewegung gesetzt werden zu können, was unmöglich sei.

Betrachten wir das Weltall, Sonne, Mond und Sterne, ihre wunderbar regelmässige Bewegung, den Wechsel von Tag und Nacht, der Monate und der Jahre Kreislauf,[118]) so müssen wir die Allmacht der leitenden Vernunft anerkennen[119]) und zugestehen, dass die beste Seele für das Universum sorge.[120]) Je mehr wir aber die Gesetzmässigkeit und zweckmässige Ordnung des vollendeten lebendigen Kunstwerkes bewundern, desto schmerzlicher empfinden wir die Unvollkommenheit einzelner Teile, wenn wir sie ausserhalb des Ganzen betrachten, vor allem den traurigen Zustand unserer eigenen Seele seit ihrem Eintritt in die Zeit. Ihr Wesen hat sich in ähnlicher Weise verändert wie die Gestalt jenes sagenhaften Fischers Glaukus. Nachdem nämlich dieser von einem Kraute, in welchem er eine den Tod überwältigende Macht entdeckte, genossen hatte, stürzte er sich, von einer unbezwinglichen Lust hingerissen ins Meer, doch hier wurde sein Körper dadurch, dass Muscheln, Seetang, Steine ihm anwuchsen, bis zur Unkenntlichkeit entstellt. So setzt sich auch der unsterblichen Seele, wann sie sich von der Erde nährt, viel Irdisches und Steiniges an, sie die göttliche verkümmert durch ihre Gemeinschaft mit dem Körper und durch tausendfältige Uebel.[121]) Weshalb aber ist sie aus ihrer ursprünglichen Lage herausgetreten und vom Himmlischen zum Irdischen hinabgesunken? Diese Frage beantwortet unser Philosoph anfangs (Phaedrus) dahin, dass das Herabsinken vom Göttlichen zum Vergänglichen ein freiwilliges gewesen, indem nur denjenigen Seelen, welche sich der sinnlichen Neigung schuldig gemacht hätten, der Körper zur Wohnung bestimmt worden sei. Um nun einen solchen Abfall erklärlich zu machen, lässt er bereits im praeexistenten Zustande den Geist mit den sinnlichen Seelenvermögen — Mut und Begierde — vereinigt gewesen sein und bezeichnet somit auch diese als unsterblich. Diese Ansicht, dass der Eintritt der Seele in die Sinnenwelt durch ihr vergangenes Leben verschuldet sei, wird später aufgegeben und behauptet, die Notwendigkeit, die Materie habe die Einpflanzung sämtlicher Einzelnseelen erfordert. Daher

---

[111]) Phaedr. 246, B. Ueber die verschiedene Auffassung von πᾶσα ἡ ψυχή. Susemihl, II, 399 und Zeller II, 660, Anm. 3. — [112]) Susemihl I, 232, II, 398 sucht zu begründen, dass die Seelen vor ihrem Erdenleben nach Plato mit einem siderischen Körper umkleidet gewesen seien. — [113]) Phaedr. 245. Phaed. 106, D. ἀΐδιον ὄν. Rep. 611, A. ἀεὶ ὄν. — [114]) Legg. X, 896, A. — [115]) 896, B. Phaedr. 245, C. — [116]) Tim. 34, C. — [117]) Phaed. 105, C, D; 106, E. [118]) Tim. 47, A. — [119]) Phileb. 28, D. — [120]) Phileb. 30, C. σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Legg. X, 897. [121]) Rep. X, 611, C, D.

hebt der Weltbildner, das Göttlich-Gute, — denn auch im Gebiete der Natur ist diese Idee das höchste Princip, nach welchem alles gebildet ist, und dem alles nachtrachtet, — unter den in der Natur gegründeten Gesetzen (νόμοι οἱ εἱμαρμένοι[122]) dieses hervor, dass keine Seele vor der anderen insofern bevorzugt werden solle, als alle ohne Ausnahme in die Körperlichkeit hinabsteigen müssen.[123]) Bei aller Gleichheit (Phaed. 93, B) fand bereits in der Praeexistenz ein bedeutender Unterschied der Begabung unter den einzelnen geistigen Individuen statt; es war, um mit dem Mythus im Staate[124]) zu sprechen, den zu Herrschern Tauglichen Gold, den Helfern Silber, den Landwirten und Handwerkern Kupfer und Eisen beigemischt. Es muss, wie Susemihl[125]) sagt, eine nicht auszutilgende Gradverschiedenheit der vernünftigen Individuen von vornherein stattfinden, da die Gesamtheit alles Daseins nun einmal in jedem Betracht ihrer Natur nach ein Stufenreich absteigender Vollkommenheit bildet. Aber dem Geiste jedes Menschen ist die Möglichkeit gegeben die Tugend und damit dauernde wirkliche Glückseligkeit zu erreichen, denn jeder hat in seinem vorzeitlichen Dasein das Gefilde der Wahrheit geschaut, sich an dem Anblick der Ideen genährt, keinem ist das Höchste absolut verschlossen geblieben; jedem ist eigen der Sinn für das Unsichtbare und Ewige,[126]) er braucht nur geweckt und entwickelt zu werden. Denn diesen wie überhaupt jeden Sinn jemandem, in welchem er nicht schon vorhanden ist, beizubringen, wäre vergebliche Mühe. Und ferner steht jedem, er mag einem Stande angehören, welchem er wolle, dereinst ein besseres Loos bevor, wenn er während seines Lebens stets seine Pflicht erfüllt.[127]) Von Natur also ist der menschliche Geist das höchste Ebenbild der Idee, specifisch vom Körper verschieden und sein Verhältniss zu ihm müsste ein nicht minder schroffes sein wie das der Idee zur Erscheinung. Da er nun aber die Aufgabe hat, auf die Sinnlichkeit direct einzuwirken, sie zu beherrschen und zu gestalten, die Erfahrung aber lehrt, dass er mit dem Körper thatsächlich eng verbunden ist und von ihm trübende Einflüsse erfährt, so lässt Plato in dem Leibe, mit welchem der Geist umkleidet wird, zu derselben Zeit der Vermittelung wegen eine sterbliche Seele geschaffen werden, in welcher sich mächtige und unabweisliche Leidenschaften regen. Zuerst die Lust, des Bösen stärkster Köder, dann der Schmerz, des Wohlbefindens Verscheucher, Keckheit und Verzagtheit, unzuverlässige Ratgeber, Zorn und trügerische Hoffnung.[128]) Diese Unterscheidung zwischen Seele und Geist finden wir bereits bei Homer[129]) dunkel angedeutet, insofern der Dichter das Schattenbild des Hercules in der Unterwelt wilde Tiere verfolgen lässt, während der Held selbst (αὐτὸς δέ) im Kreise der unsterblichen Götter weilt.

Allerdings ist der Zustand der Seele zwar traurig: der bestehende Dualismus zwischen Idee und Realität, im Grossen und Ganzen der Welt zur Einheit gebunden, bricht in ihr mit aller Macht hervor, aber nicht trostlos, gebietet und herrscht doch in beiden Welten dieselbe gütige Gottheit. Vom Schauen der Ideen ist der menschliche Geist ausgegangen, und es ist seine Bestimmung, während seines Wirkens auf Erden nach der Tugend zu ringen, durch Gebet und Nachdenken[130]) wiederum zum Schauen der unsichtbaren ewigen hinter der sichtbaren verborgenen Welt sich emporzuarbeiten.

Das Streben nach Tugend beruht auf dem Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten und der Verpflichtung gegen dieselben, auf der Sehnsucht nach einem lebendigen denkenden Verkehr mit der Ideenwelt,[131]) auf der Ahnung der Seele, dass in der übersinnlichen Welt die Quelle ihres Strebens, ihres Lebens und damit auch ihrer Ruhe und Seligkeit zu finden sei. Der nach Tugend, nach Vollkommenheit ringende Geist sucht aufzusteigen zu allgemeinen Begriffen, trachtet unermüdlich aus der Welt des Scheins stufenweise zum Reiche der Ideen sich zu erheben, von Wesenheit zu Wesenheit bis zum Absoluten, der göttlichen das All regierenden Vernunft vorzudringen, emporzuklimmen zu einer Höhe, die ein wissenschaftliches Bild des Universums, einen Einblick in den göttlichen Haushalt gewährt;[132]) er sucht die in ihm angelegten Bilder zu reproduzieren, sich auf einstmals in der wirklichen Heimat Geschautes zu besinnen. Und ist es ihm unter dem Beistande der höchsten Macht geglückt aus der Dämmerung zum Glanze des Seienden aufzusteigen,[133]) dann steigt er herab, um — den Blick immer nach oben gerichtet — das Schöne in die Erscheinung, das Gute in das öffentliche Leben einzuführen, um reinigend und heilend auf seine Umgebung zu wirken und den Einklang des Staates mit der ewigen Harmonie des Weltganzen herzustellen.[134]) Denn diese wissenschaftliche Thätigkeit ist nach

---

[122]) Tim. 41, E. — [123]) 41, C—42, D. — [124]) III, 415, A. Phaedr. 248; 252, C, D; 277, C. ψυχαὶ ποικίλαι, ἁπλαῖ. — [125]) II, 400. — [126]) Phaedr. 249, E. πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον. — [127]) 248, E. — [128]) Tim. 69, D — [129]) Od. 11, 609—625. — [130]) Phileb. 25, B. Phdr. 279, B, C. Legg. III, 687, C. — [131]) Rep. VI, 490, B. — [132]) 511, A, B. — [133]) VII, 521, C. — [134]) VI, 500, D; Legg. XII, 967, D, E.

Plato ein religiöser Vorgang, und die Vernunfterkenntniss bietet nicht blos ein Förderungsmittel des sittlichen Handelns, sondern erzeugt unbedingt die Tugend.[135]) Je tiefer wir in das Wesen der Dinge eindringen, je klarer wir uns und anderen Rechenschaft zu geben vermögen über das Seiende, desto grösser wird die Eintracht unserer Seelenkräfte, desto unbedingter unsere Herrschaft über die Sinnlichkeit.[136]) Und die vollendete Tugend, die Gottähnlichkeit,[137]) — denn weise ist Gott allein,[138]) — ist erreicht, wenn der Geist sich erhebt zur Idee des Guten,[139]) wenn er dieselbe erfasst unter der Form der Schönheit, des Ebenmaasses, der Wahrheit,[140]) wenn er Gott schaut in einer besonderen Stunde der Weihe, eine Gnade, die, wie Plato versichert, ihm zu Teil geworden ist.[142]) Die vollendete Tugend ist ein Seelenzustand, welcher die Einigkeit mit dem Unendlichen mitten im Endlichen offenbart, ist Freiheit. Gelöst ist der Zwiespalt, welcher unseren Willen entzweite, wir triumpfieren über den Gegensatz des Müssens und Könnens, der Willkür und des Zwanges, wir handeln fortan ohne Zwang aber auch ohne Wahl; indem wir stets in einer bestimmten Weise wählen müssen, weil wir nicht anders können. — Ueberaus schwierig, überaus schmerzlich ist die Aufgabe, die Plato für sich löste, und die er seinen Mitbürgern stellte, da das Wissen des Guten jeder selbständig erringen soll, und die Seele mit dem Leibe verbunden und den Einflüssen der sinnlichen Empfindungen preisgegeben gewaltsam zum Vergessen ihres höheren Ursprungs herabgezogen wird. - Wahrlich das Heimweh eines Odysseus gehört dazu, der, obwol eine Göttin alle Genüsse dieses Lebens ihm darbietet, täglich „bange mit Thränen und Seufzern und innerem Gram sich zerquälend" auf das öde Meer hinblickt sehnsuchtsvoll begehrend vor seinem Tode wenigstens den Rauch seines Landes von fern aufsteigen zu sehen: es gehört dazu, dass auf unserer Irrfahrt über den Ocean der Sinnlichkeit die Gottheit selbst die Nebel zerstreut, die uns hindern den Hafen der Rettung zu schauen.[142]) Doch die göttliche Hilfe ist dem ernstlich Strebenden gewiss, denn Gott ist gütig,[143]) er will fern von jeder Missgunst,[144]) dass alles ihm möglich ähnlich werde, und bewirkt nur das Gerechte und Gute,[145]) das Böse hat seinen Ursprung in der Materie.[146]) Gott nimmt keine andere Gestalt an, will weder in Wort noch That durch ein Truggebilde täuschen[147]) und hat den Ideen die Bestimmtheit verliehen, dass wir sie erfassen können. Es ist die erste Pflicht des Staates dafür zu sorgen, dass nur würdige Vorstellungen von der Gottheit verbreitet werden, da für die Mehrzahl der Bürger nur die Religion die alleinige Lehrerin der Tugend sein kann. — Wenn nun aber auch dem nach Weisheit, nach Tugend Ringenden höherer Beistand zu Teil wird, die Lösung der Aufgabe des Lebens bleibt eine schwierige. So lesen wir im Symposium,[148]) Socrates sei auf dem Feldzuge nach Potidaea mit einem Gedanken beschäftigt plötzlich an einem Morgen auf freiem Felde stehen geblieben. Schon war die Mittagszeit herangekommen, und noch immer stand er nachsinnend auf demselben Punkte. Die Soldaten staunten: es wurde Abend, sie brachten ihre Matten heraus, um zu beobachten, ob er auch die Nacht über stehen bleiben werde. Und er blieb stehen, bis der Morgen anbrach und die Sonne aufging: da senkte er seine Kniee, betete zur Gottheit und entfernte sich dann eilig. — So wird auch Plato lange Nächte hindurch über den Traum seiner Seele nachgedacht haben, ehe ihm seine Sonne erschien und er die Gottheit schauend niederfiel und anbetete. Ja schwierig, ja unmöglich ist es dem Sterblichen Eingang zu gewinnen zu dem Allerheiligsten ohne den Beistand des Götterboten Eros.

Leider zwingt mich der knappe mir zugewiesene Raum hier abzubrechen, so wichtig auch ein Eingehen auf die Methode erscheinen muss, die zur Bestimmtheit des Wissens führt, da für einen Philosophen, dem die Tugend auf Wissen beruht, jene natürlich selbst einen sittlichen Wert haben muss. Dieser und andre verwandte Punkte, so die Einwendungen, die gegen das Zusammenfallen wissenschaftlicher und sittlicher Bildung erhoben werden, die Zugeständnisse, die Plato selbst dabei macht, eine Berücksichtigung der gewöhnlichen bürgerlichen Tugend u. s. w. bleiben somit hier unerledigt und späterer Erörterung vorbehalten.

---

135) Phileb. 63, D. — 136) Rep. IV, 443. — 137) Theaet. 176. — 138) Phaedr. 278, B. Symp. 203. — 139) Rep. VI, 505, A. μέγιστον μάθημα. — 140) Phileb, 65, A. 141) VII. 517, B. — 142) Phaedr. 265, B. Rep. IV, 443, B; VI, 493, A. — 143) Tim. 29, E. — 144) Phaedr, 247, A. — 145) Rep. II, 380, A. — 146) 379, C. — 147) 382, A. — 148) 220. —

